

الدكتور زكريا إبراهيم

دراسات
في الفلسفة
المعاصرة

تقدير

منذ أكثر من عشرة أعوام ، راودتني فكرة إصدار مؤلف شامل يضم بين جنباته عرضًا وافيًا لأهم « التيارات الفلسفية المعاصرة . » . وقد شجعني على المضى في هذا السبيل انشغالي الطويل — خلال حياتي الأكاديمية في مصر وخارجها — بالحركات الفكرية المعاصرة في العالم الغربي . ولكنني لم ألبث أن تحققت — بعد سنوات غير قليلة من البحث والاطلاع والتنقيب — أن مثل هذا العمل قد يستلزم تضافر الكثير من الباحثين في الحقل الفلسفي ، وبالتالي فقد استقر في ذهني أن إصدار مؤلف ضخيم من هذا القبيل يفتقر بالضرورة إلى « عمل جماعي » . وقد فاتحت بعض الزملاء والإخوان في هذا الشأن ، فلم أجد منهم — مع الأسف — استعدادًا كبيرًا للتعاون معي في هذا المضمار . وربما كان السبب في ذلك أن المؤلفين والناشرين عندنا في العالم العربي لم يألفوا بعد طريقة « الإنتاج الجماعي » ، فهم ما يزالون يتوجسون منها ويخشون الإقبال عليها . ومع ذلك فقد بقيت فكرة إصدار هذا المؤلف تراودني بين الحين والآخر ، كما بقيت المكتبة العربية مفتقرة إلى مثل هذه الدراسة الجدية التي تسد نقصًا كبيرًا في مضمار « الفلسفة المعاصرة » .

ثم كان أن ظهر كتابي « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » (سنة ١٩٦٦) ، فراعني مدى إقبال جمهور القراء (من مختصين وغير مختصين) على قراءة كل ما يكتب في مضمار « الفكر المعاصر » ، ومن ثم فقد عاودتني فكرة المضى في الكتابة عن أهم التيارات الفلسفية المعاصرة . ولم يكن في وسعي أن أنتظر ريثما يتسنى لي أن أستكمل دراساتي لشتى المذاهب الفلسفية المعاصرة (خصوصًا وأن مثل هذا العمل قد يستلزم العمر كله ، إن لم يكن أكثر) ، فأثرت أن أطلق

على كتابى هذا اسم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، اعترافاً منى بما فيه من نقص ، وقصور ، ونسبية . وليس من شك فى أن القارئ العربى لن يجد فى صفحات هذا الكتاب كل الأسماء التى قد يبحث عنها ، أو كافة المذاهب التى قد يهيم التعرف عليها ، ولكنه — فيما أعتقد — قد يجد نفسه بإزاء بعض الدراسات الجادة التى تهدف إلى النقد والتحليل ، أكثر مما ترمى إلى العرض والتبسيط . وقد يعجب القارئ حين يرانا نتعاطف مع كل هؤلاء الفلاسفة — على الرغم من كل ما قد نوجهه إليهم من نقد — ولكن الحقيقة أننا قد تعلمنا على يد الفيلسوف الفرنسى المعاصر جان فال Jean Wahl كيف نحقق بيننا وبين جميع الفلاسفة ضرباً من التآخى الفكرى أو المودة الروحية . ولقد قيل عن جان فال : « إن كل فيلسوف من الفلاسفة يجد عنده ضرباً من القبول أو الترحيب ، ولكن ليس ثمة فيلسوف يمكن أن يبدى رضاه التام عن القبول أو الترحيب الذى يلقاه ... إن كل فكرة تجتذب جان فال ، كما أنه ليس ثمة رأى لا يجد فيه شيئاً من الثراء . وإذن فإن جان فال — بكل معانى الكلمة — تودد مع فكر الآخرين Affection pour la pensée d'autrui ! ونحن — بدورنا — نريد أن نفتتح صدورنا لكافة الفلاسفة ، ولكن لا لكى نسلم تسليمًا بكل ما يقولونه ، ولا لكى نتابعهم حذو النعل بالنعل فى كل ما يذهبون إليه ، وإنما لكى نفتح لهم حساباً — إن صح هذا التعبير — فى سجل « تواصلنا الفكرى » . وليس أيسر على الباحث — فى كثير من الأحيان — من أن يتصيد المآخذ والعيوب لهذا المفكر أو ذاك ، ولكن الحوار الفلسفى الحقيقى إنما هو ذلك الذى يبدأ بالتعاطف مع الفيلسوف من أجل النفاذ إلى صميم فكره ، والوقوف على حقيقة مراميه . ثم يجرى « النقد » فىكون بمثابة علامات استفهام يثيرها الكاتب حول بعض ما سكنت عنه الفيلسوف ، أو ما يحسن التعبير عنه ، أو ما فاتته التوقف عنده . ولا شك أن أنظار الفلاسفة قلما تخلو من فجوات وهوات ومتناقضات ، فليس من حرج على الباحث إذا هو عنى نفسه بتسليط بعض الأضواء الكشافة على أمثال تلك السقطات الفكرية .

ولا يقنع في ظن أحد أن هؤلاء الفلاسفة الذين نستقصي آراءهم قد كونوا مذهبهم في أحضان التأمل الذاتي أو العبقرية الفردية ، دون أن يكونوا قد تتلمذوا على أحد ، أو ساروا على نهج أحد . وإنما لابد لنا من أن نتذكر دائماً أن فلاسفة القرن العشرين أيضاً — خصوصاً في شبابهم — قد عرفوا معنى اللقاء الفكري ، وذاقوا عذوبة التأخي الروحي . وهذا واحد منهم — ألا وهو كروتشه — يعترف في مقدمة كتابه المسمى باسم « فلسفتي » بأنه يدين بالكثير لأستاذه هيجل ، ثم يعلق على ذلك بقوله : « وأى شيء يمكن أن يكون أبعث على السرور أو أدعى إلى السكينة من تلك الثقة المخلصة التي يلقاها المرء في شخص أستاذه وفي تعاليم أستاذه ؟ » . فليس في « الفلسفة المعاصرة » جزائر فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية قائمة بذاتها ، بل هناك تواصل ، وتفاعل ، إن لم نقل حلقة متشابكة معقدة من الخيوط الفكرية المتداخلة . وربما كان من بعض مزايا العصر الذي نعيش فيه أنه عصر الاحتكاك الفكري ، فلم تعد هناك عزلة فكرية في أية بقعة من بقاع العالم ، ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة إنجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما إلى ذلك ، وكأن « الجنسية » وحدها هي الكفيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك ! وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية ، لا في ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل في كل من إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ... إلخ . ونحن كذلك لا نلتقي بالوضعية المنطقية في النمسا أو ألمانيا أو إنجلترا فقط ، بل في سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من البلدان . وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فإنها قد أصبحت جميعاً حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو إقليمية ، بل تتردد في كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز . ولا شك أن هذا « التلاقح الفكري » الذي عرفته فلسفات القرن العشرين هو السر فيما تميزت به المذاهب الفكرية المعاصرة من خصوبة ، وحيوية ، ومرونة ، وثراء .

وإذا كان البعض قد زعم أن الفلسفة المعاصرة في محنة ، فربما كان في وسعنا

نحن أن نقول إن أزمة الفكر المعاصر هي أنه قد انطلق إلى آفاق لا حصر لها ، فلم يعد في إمكاننا اليوم أن نحدد المسالك التي أصبح رواد الفلسفة المعاصرة يخوضون فيها . ويكفى أن يلقي المرء نظرة على أهم الحركات الفلسفية التي أصبحت تتصارع اليوم في الشرق والغرب على حد سواء ، لكي يتحقق من أن عصرنا عصر خصب حافل بالإنتاج الفكري الهائل . وعلى حين سيطر تفكير ديكارت على كل (أو معظم) الحركات الفلسفية التي ظهرت في القرن السابع عشر ، وسيطر تفكير كانط على شتى المذاهب الفلسفية التي شهدها القرن الثامن عشر ، ووسم تفكير هيجل بطابعه الخاص معظم الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، نجد أن الفكر المعاصر قد اتسم بالتعدد والتنوع والتشتت والانقسام ! فلننا نحد في القرن العشرين شخصية فلسفية واحدة نستطيع أن نقول عنها — بحق — إنها هي التي حددت ملامح الفلسفة المعاصرة كلها . وحسبنا أن نقوم بتصنيف بسيط لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة : من وجودية ، ووضعية منطقية ، وفلسفة تحليلية ، وواقعية محدثة ومثالية جديدة ، ونزعة برجمانية ، واتجاه حيوي ، وفلسفة ظواهر .. إلخ ، لكي نتحقق من أنه ليس ثمة طابع واحد بعينه يغلب على فلسفة القرن العشرين بأسرها .

وإذا كان القارئ العربي قد ظل يجهل حتى الآن الشيء الكثير عن بعض هذه التيارات الفلسفية المعاصرة ، إلا أن من المؤكد أن الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين ، والوجوديين ، والفلاسفة التحليليين ، ودعاة الوضعية المنطقية ، وغيرهم . ومن هنا فقد أصبح لزأماً على القارئ العربي أن يكون ملماً بأهم الحركات الفلسفية الراهنة التي مازالت أصدأؤها تتردد في صميم ثقافتنا العربية . ولن يكون في وسعنا — بطبيعة الحال — أن نخشد في هذا العمل المتواضع شتى الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ولكننا سنحاول — على الأقل — أن نضع بين يدي القارئ العربي في مستهل هذا الكتاب ، ثبناً بأسماء أهم التيارات الفلسفية

التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين ، مع ذكر بعض الأسماء اللامعة التي اقرنت شهرتها بتلك المذاهب أو التيارات . وأما القارئ المتخصص فسيجد في نهاية كل فصل إشارات مفصلة إلى بعض المراجع الهامة التي يمكنه الاستعانة بها من أجل الحصول على المزيد من المعلومات . وقد يلمح القارئ — في تضاعيف دراستنا — تحمسًا من جانبنا لبعض الاتجاهات ، أو فتورًا نحو بعض النزعات ، ولكنه — في كلتا الحالتين — لن يأخذ علينا أننا لم نستطع أن نتجاوز « موقف الإنسان » بما فيه من نسبية ، وجزئية ، وتحيز ، ومحاباة ! وإذا كان أحد الباحثين الفرنسيين قد قال : « إننا متحيزون لأننا جزئيون » : « Nous sommes partiels parce que partiaux » ، فربما كان في وسعنا نحن أن نقول : « ونحن أيضًا متحيزون لأننا لا نملك إلا أن نختار ، ولأنه ليس في وسعنا أن نختار كل شيء » !

زكريا إبراهيم

عمان في أول يناير سنة ١٩٦٨

مقدمة

في التيارات الفلسفية المعاصرة

ربما كان من العسير — إن لم نقل من المستحيل — أن نحدد في الوقت الحاضر شتى التيارات الفلسفية المعاصرة ، أو أن نحصر على وجه الدقة كافة الاتجاهات الفكرية السائدة في القرن العشرين . ولكننا سنحاول مع ذلك أن نصنف المذاهب الفلسفية المعاصرة تصنيفاً تقريبياً مجعلاً ، آمليين أن تتمكن عن هذا الطريق من تزويد القارئ العربي بصورة عامة تخطيطية للمناخ الفكري السائد في القرن العشرين وعلى الرغم من أنه ليس من السهل — بطبيعة الحال — أن نفصل فلسفة القرن العشرين عما سبقها من فلسفات ، خصوصاً في القرن التاسع عشر ، فإننا سنعمد إلى إغفال معظم المذاهب الفلسفية التي لم يمتد تأثيرها إلى ما بعد القرن التاسع عشر ، مكتفين بالمذاهب التي ما يزال لها ممثلون إلى يومنا هذا ، مع الاختصار على ذكر الأسماء الرئيسية والشخصيات الهامة التي تعبر عن تلك المذاهب . وربما كان في وسعنا — مع شيء من التجاوز — أن نحصر أهم المدارس الفلسفية المعاصرة في نطاق الاتجاهات الستة التالية :

أولاً : الاتجاه المادى (أو فلسفة المادة)

هناك مدارس عديدة تعبر عن هذا الاتجاه ، لعل في مقدمتها الواقعية المحدثه (في إنجلترا وأمريكا) ، ومن أشهر ممثليها رسل Russell و مور Moore ثم الوضعية المنطقية Positivisme logique (في النمسا وإنجلترا وأمريكا وغيرها) ، ومن أشهر ممثليها أنصار دائرة فينا Cercle de Vienne في النمسا ، وأير Ayer في إنجلترا ، و كارناب Carnap في أمريكا . وهناك أيضاً المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) التي وضعها كارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) ولازال لها

يمثلون عديدون في روسيا وغيرها من البلاد الشيوعية (وغير الشيوعية) .

ثانيا : الاتجاه الروحي (أو فلسفة الفكر) :

ويعبر عن هذا الاتجاه أنصار المذهب المثالي من أمثال كروتشه : B. Croce (١٨٦٦ — ١٩٥٣) في إيطاليا ، و برنشفيك L. Brunschwig (١٨٦٩ — ١٩٤٤) في فرنسا ، والكتيون الجدد في كل من النمسا وألمانيا وفرنسا وغيرها من البلاد ومن أشهرهم ناتورب P. Natorp (١٨٥٤ — ١٩٢٤) ، وكاسير E. Cassirer (١٨٧٤ — ١٩٤٥) وغيرهما من أنصار مدرسة ماربورج Marbourg التي أسسها هرمان كوهن Cohen (١٨٤٢ — ١٩١٨) زعيم المدرسة الكانتية الجديدة Néo - kantisme .

ثالثا : الاتجاه الحيوى (أو فلسفة الحياة) :

ويعبر عن هذا الاتجاه هنرى بيرجسون H. Bergson (١٨٥٩ — ١٩٤١) الذى تتلمذ على يدى كل من لاشليه Lachelier وبوترو Boutrowx ، ثم إدوار ليروا Le Roy الذى يعد خير معبر عن الروح البرجسونية في فرنسا (وإن كان قد تزعم حركة المودرنزم المشهورة في مضمار الدراسات المسيحية الكاثوليكية) . ومن الممكن أن ندخل في عداد فلسفات الحياة مذاهب متعددة في ألمانيا مثل مذهب دلتاي : Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) و اسبنجلر Spengler (١٨٨٠ — ١٩٣٦) و كلاجس Clages وغيرهم . وأما في البلاد الأنجلوساكسونية ، فإن الفلسفة البرجماتية Pragmatisme التى دعا إليها كل من بيرس ووليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) قد ظلت حية على يد جون ديوى Dewey (١٨٥٩ — ١٩٥٢) وتلاميذه في أمريكا .

رابعا : الاتجاه الفنونولوجى (أو فلسفة الماهية) :

وقد نشأ هذا الاتجاه — بادى ذى بدء — على يد ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ — ١٩٢١) ، ثم لم يلبث أن تبلور على صورة « فلسفة ظواهر » عند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) الذى أثر تأثيرا كبيرا على عدد غير

قليل من فلاسفة القرن العشرين ، وفي مقدمتهم دعاة الاتجاه الوجودى . ومن أشهر المعبرين عن هذه النزعة ماكس شلر M. Scheler (١٨٧٤ — ١٩٢٨) الذى طبق المنهج الفنونولوجى على الظاهرة الأخلاقية ، فأدخله بذلك إلى مجال « القيم » .
خامسًا : الاتجاه الأنطولوجى (أو فلسفة الكينونة) :

وتلك هى النزعة الميتافيزيقية أو الأنطولوجية التى عبر عنها فى إنجلترا صموئيل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ووايتهد Whitehead (١٨٦١ — ١٩٤٧) ، وفى فرنسا أنصار « فلسفة الروح » مثل : لافل Lavelle (١٨٨٣ — ١٩٥١) ورينيه لوسن R. Le Senne (١٨٨٢ — ١٩٥٤) ، وفى ألمانيا هارتمان N. Hartmann (١٨٨٢ — ١٩٥٠) .

ومن الممكن أن ندخل فى عداد أنصار هذا الاتجاه جميع أصحاب الفلسفة التومائية الجديدة : Le néo-thomisme فى فرنسا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة ، ومن أشهرهم جاك ماريان Maritain (المولود سنة ١٨٨٢) وجلسون Gilson (المولود سنة ١٨٨٤) فى فرنسا ، وطائفة من أساتذة جامعة لوفان Louvain فى بلجيكا ، وغيرهم

سادسًا : الاتجاه الوجودى (أو فلسفة الوجود) :

وتلك هى الحركة المعروفة باسم « الوجودية » ، ومن الممكن الارتداد بها إلى سورين كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥) المفكر الدنمركى البروتستانسى . ومن أشهر ممثلى هذه الحركة فى ألمانيا مارتن هيدجر M. Heidegger (المولود سنة ١٨٨٩) ، وكارل ياسبرز : Jaspers (المولود سنة ١٨٨٣) ، وفى فرنسا جان بول سارتر J. P. Sartre (المولود سنة ١٩٠٥) . وجيريل مارسل : G. Marcel (المولود سنة ١٨٨٩) ، وموريس ميرلوبونتي M. Merleau - Ponty (١٩٠٨ — ١٩٦١) الذى شغل كرسى الفلسفة خلفا لبرجسون بالكوليج دى فرانس ... إلخ . وقد ظهرت فى فرنسا مدرسة أطلق عليها اسم « مدرسة باريس » Ecole de Paris تأثرت بالوجودية ، ومن أشهر

أعلامها جان فال Jean Wahl ، وجان جرنيه J. Grenier ، وألكيه F. Alquié :
(وغيرهم) ، ولو أن بعض هؤلاء المفكرين لا يعد « وجوديا » بمعنى الكلمة .
ويتصل بالاتجاه الوجودى اتجاه آخر اصطلاحنا على تسميته باسم « الاتجاه
الشخصانى » Personalisme ، ومن أشهر مثليه فى فرنسا مونييه Mounier
وجان لا كروا J. La Croix ، ويندونسيل M. Nedoncelle وغيرهم ...

* * *

تلك هى أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، على نحو ما حددها بعض
مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين^(١) ، وإن كان من الملاحظ — بطبيعة الحال
— أن ثمة نزعات جديدة قد أخذت تظهر فى الأفق منذ عدة أعوام ، على أثر اهتمام
الباحثين المعاصرين بمشكلات اللغة ، والرمز ، والأسطورة وما إلى ذلك من
مشكلات اجتماعية وأنتروبولوجية . وسنحاول — فيما يلى — أن نستخلص أهم
السمات المشتركة التى اتسمت بها الحركات الفلسفية المعاصرة ، شكلا
وموضوعا ، حتى نحدد الروح العامة للمناخ الفكرى الذى أصبح سائدا اليوم فى عالمنا
المعاصر .

المميزات العامة للفلسفة المعاصرة

ليس من شك فى أن تعدد المذاهب الفلسفية المعاصرة قد يمنعنا من أن ننسب
إلى الفلسفة المعاصرة طابعا عاما ، أو مميزات مشتركة ، ولكننا سنحاول أن
نستخلص الروح العامة لتلك الفلسفة على ضوء أوجه الشبه الموجودة بين
المذاهب المتعددة مع الإشارة إلى المذاهب التى تشذ عن القاعدة أو التى لا تتوفر
فيها المميزات المشار إليها .

(١) I. M. Bochenski : "La Philosophie Contemporaine en Europe"
2 e éd. Paris, Payot, 1951, PP. 40 - 42.

عصرنا عصر التحليل

وربما كانت السمة الأساسية التي تميز القرن العشرين عن كل ما عدها من العصور الفلسفية السابقة ، هي أنه « عصر التحليل » . فلم نعد نجد في أيامنا هذه تركيبات فكرية هائلة ، أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقي بنزعات تحليلية يهتم دعائها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة ، ويتوخون النصاعة الذهنية . وسواء اهتم الفيلسوف بتحليل اللغة والمعاني والرموز ، أم اهتم بتحليل وقائع الشعور ومواقف الحياة الإنسانية ، فإننا نجده في كلتا الحالتين يعزف عن التعميمات الواسعة ويتوجس من الأنظمة الفكرية الجامدة ، ويتحرج من إقامة مذاهب مثالية مطلقة .

ومن هنا فقد اقترنت الغالبية العظمى من التيارات الفلسفية المعاصرة بمحملات شديدة وجهت إلى نزعة هيغل المثالية التي وحدت بين الفكر والواقع وكان أهمها ما وجهه الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ودعاة النزعة العملية وأنصار الفلسفة الوجودية إلى هذه المثالية الهيكلية من مآخذ جديدة تمس صميم المنهج نفسه . وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن كل أو جُلُّ الحركات الفكرية المعاصرة قد اشتركت في الثورة على « المطلق » والحملة على « الجدل الروحي » ونبذ مبدأ التوحيد بين الفكر والواقع ، حتى لقد قال بعض مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين إن الفكر المعاصر هو في جوهره مجرد « ثورة على هيغل » . حقا لقد كان كل من كارل ماركس وكيركجارد وجون ديوى وبرتراند رسل وجورج مور (وغيرهم) في وقت ما من الأوقات مجرد تلاميذ لهيغل ولكن هؤلاء جميعا لم يلبثوا أن انفصلوا عن أستاذهم فكان تفكيرهم بمثابة رد فعل ضد الهيكلية .

عصرنا أيضا عصر التعقيد

إذا كان ديكارت في القرن السابع عشر قد جعل من « البساطة » معيارا لصدق الفكرة فإن فلاسفة القرن العشرين قد أصبحوا يميلون إلى رفض هذا

المعيار . وهذا وايتهد « مثلاً » يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها من الأفكار لا بد من أن تكون فكرة زائفة . وليس يكفي أن نقول إنه لا يمكن أن يكون للفكرة معنى أو دلالة لو أنها بقيت منعزلة عما عداها من أفكار ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه لا وجود للفكرة البسيطة الواضحة المتمايزة . والظاهر أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد فطنوا إلى هذه الحقيقة فإننا نجد وايتهد يقول : « إن الدقة محض زيف » بينما يقول فتنجشتين « إن كل الألفاظ غامضة » في حين يقرر هيدجر : « إن سائر الصيغ إنما هي مجرد مخاطرات فكرية » . وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — إنما تدلنا على أن الفلاسفة المعاصرين قد أصبحوا يجزعون من الأفكار البسيطة ويخرجون من المبادئ الواضحة ، لأنهم قد استطاعوا أن يتحققوا من « تعقد » الواقع و « تعدد » المبادئ و « التباس » الحقيقة .

ويقال إنه بينما كان وايتهد يعمل بصحبة رسل على إنجاز كتابهما المشهور « المبادئ الرياضية » ، توقف وايتهد يوماً عن العمل وراح يقول لصاحبه : « هل تعلم يا عزيزي برقي أن هناك طرازين من الناس في العالم : طرازاً يعشق البساطة ، وآخر يعشق التعقيد . وأنا من الطراز الذى يعشق التعقيد وأما أنت يا برقي فإنك لا تعشق دائماً إلا البساطة » .

ولو شئنا أن نصف عقلية فيلسوف القرن العشرين بصفة عامة لكان في وسعنا أن نقول إنها العقلية التى تعشق التعقيد ! وآية ذلك أن الفيلسوف المعاصر لم يعد يبحث عن الأفكار المتمايزة ، ويتوخى في مبادئه روح البساطة بل هو قد أصبح ينظر إلى ما فى العالم من مظاهر تعقيد وغموض والتباس محاولاً أن يستوعبها جميعاً فى شبكة تفكيره ، دون تضحية بالجانب المظلم من جوانب الحقيقة التجريبية . وما دامت حياتنا العادية لا تكاد تخلو من غموض ، فإن هذا الغموض نفسه — فى رأى الفيلسوف المعاصر — إنما هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا ، وبالتالي فإننا لن نستطيع أن ننكره أو أن نتجاهله . ولو كانت الحقيقة التجريبية واضحة بسيطة متجانسة لما استحال على الفيلسوف أن يصوغها فى قوالب محددة أو

أفكار بسيطة أو مبادئ واضحة . ولكنها مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة ، فليس أمام الفيلسوف سوى أن يعترف بتعقدها ، ضارباً عرض الحائط بكل تبسيطات الفلاسفة السابقين من دعاة الوضوح والبساطة والتمايز .

عودة إلى عالم الواقع

إذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قد حلّقوا في عالم المثال وأوغلوا في عملية التجريد فإن فيلسوف القرن العشرين قد شاء أن يرتد إلى عالم الواقع وأن يقتصر على الوقوف عند « العيني » أو « الملموس » . ولو أننا استثنينا طائفة قليلة جداً من المفكرين المحدثين الذين نادوا بنوع من المثالية المحدثّة كالفيلسوف الفرنسي ليون برنشفيك وبعض الفلاسفة الألمان من الكتّيبين الجدد لكان في استطاعتنا أن نقول إن معظم الفلاسفة المعاصرين قد اتجهوا نحو الواقعية ، وانتبدوا شتى النزعات التصورية والمثالية والعقلية المتطرفة . ويظهر الطابع الواقعي بصفة خاصة لدى أنصار النزعة الحيوية وفلاسفة المادية ودعاة الوجودية وغيرهم . ونظراً لارتداد معظم الفلاسفة المعاصرين إلى عالم الواقع فقد انتهى عصر الواحدية وأصبح المفكرون الواقعيون أميل إلى القول بالكثرة أو التعدد . ولو أننا استثنينا ألكسندر بين الميتافيزيقيين وكروتشة بين المثاليين لكان في وسعنا أن نقول إن الغالبية العظمى من الفلاسفة المعاصرين قد ذهبوا إلى القول بالكثرة أو التعدد على العكس مما كان يقول فلاسفة القرن التاسع عشر . وإذا كان بعض فلاسفة الماركسية مازالوا يقولون بالوحدة ويرفضون التعدد الذي تشهد به التجربة ، فإن هؤلاء الفلاسفة إنما ينتمون في الحقيقة إلى القرن التاسع عشر الذي شهد نمو المادية الجدلية وعمل على خلق نزعتها التاريخية الواحدية . وأما فيما عدا هؤلاء ، فإننا نلاحظ اليوم أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يقنعون بتفسير « الوجود » عن طريق مبدأ ميتافيزيقي « واحد » ، مثالياً كان أم مادياً ، بل هم أصبحوا يلتمسون إلى مبادئ متعددة ، محطمين بذلك شتى الإطارات الميتافيزيقية التقليدية . ولم يقف التعدد عند هذا الحد بل هو قد امتد أيضاً إلى

صميم فهم التيارات المختلفة لمعنى الفلسفة ودورها الحضارى ، فلم تعد هناك « فلسفة » بل أصبحت هناك « فلسفات » متعددة لا تجمع بينها أية وحدة عقلية أو أى اتجاه مشترك ..

وفجأة تذكر الإنسان نفسه

انشغل الإنسان أمدًا طويلا من الزمن بالبحث عن « المطلق » فراح يعلن حيناً أن « التاريخ » هو « المطلق » ، ومضى يؤكد حيناً آخر أن « الطبيعة » هى « الحقيقة الكبرى » وفى غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسي الإنسان نفسه أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة ونجح المنهج التجريبي فى دراسة الكثير من ظواهر الطبيعة ، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا — بدورهم — أن الإنسان ظاهرة طبيعية وأن فى استطاعتنا أن ندرسه وفقاً للمنهج التجريبي الذى ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة .. ثم كانت الهزات الكبرى التى أيقظت الإنسان من سباته الطبيعى ، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه وراح يكذب ادعاءات الكثير من العلوم الإنسانية التى أرادت أن تهبط به إلى مستوى « الموضوع » « object » .

وهكذا أدرك الإنسان — لأول مرة — أنه ليس مجرد « شئ » تتكفل بتفسيره قوانين المادة ، بل هو « ذات » هيات لأية جبرية عليه أن تهض بتحديد قوانينها . وهذا ما عناه ماكس شلر حيناً قال « إن ما يميز العصر الذى نعيش فيه هو أن الإنسان قد أصبح إشكالا مستمرا بالنسبة إلى نفسه » .

مشكلة القيم ومصير الإنسان

لقد كان حتماً أن تقفز مشكلة القيم إلى مركز الصدارة بعد أن اتجه الجانب الأكبر من اهتمام الفلاسفة المعاصرين نحو « الإنسان » . حقا إن بعضاً من المفكرين التحليليين قد نظروا إلى الإنسان باعتباره مجرد حيوان خالق للرموز ، فأحالوا الفلسفة إلى عملية منطقية تقتصر على فهم اللغة وتحليل المعانى ودراسة (دراسات فى الفلسفة المعاصرة)

المفاهيم ، ولكن فتجنشتين نفسه (وهو من كبار فلاسفتهم) قد أعلن بصراحة أنه « ليس لأى لفظ معنى اللهم إلا فى مجرى الحياة » ومعنى هذه العبارة أن للألفاظ تراثا حيا وأنها تحمل بالضرورة شحنات وجدانية لا يتكفل بتفسيرها إلا الإطار الحضارى . وما دنا قد نسبنا إلى الكلمات مثل هذه الدلالة الإنسانية فلا بد لنا إذن من أن نتقل من مشكلة « الرموز » إلى مشكلة « القيم » ، لكى نفهم — الإنسان — نفسه ، لا باعتباره مجرد خالق للرموز ، بل باعتباره أيضاً مخترعا للقيم أو على الأقل مكتشفا لها . ولا شك أن التقدم الذى أحرزه العلم الآلى فى السنوات الأخيرة قد حدا بالإنسان (وهو خالق العلم) إلى التفكير فى مصيره والعمل على إنقاذ قيمه والاهتمام بتحقيق خلاص البشرية نفسها .

والواقع أن المجتمع الغربى قد شهد فى النصف الأول من القرن العشرين الكثير من الانقلابات الحاسمة فى مضمار الفن والأدب والعلوم الإنسانية وغير ذلك . وحسبنا أن نتذكر الضربات العنيفة التى وجهها — كل من بيكاسو وبراك وغيرهما — فى مضمار الفن إلى النزعات التقليدية والأكاديمية فى التصوير لكى يتحقق من ثورة الإنسان المعاصر على المفهوم الكلاسيكى للجمال ونزوعه نحو البحث عن قيم جديدة أو معايير مبتكرة للعمل الفنى الأصيل . ولم يلبث المجتمع الغربى أن عاصر فى السنوات الثلاثين الماضية أزمتا حضارية هامة استلزمت تغييرا جوهريا فى أسلوب حياته ، فكان لزاما على الفلاسفة الغربيين أن يعيدوا النظر إلى ما بين أيديهم من حلول وأن يعاودوا البحث فيما اعتادوا الأخذ به من قيم .

وجاءت الحرب العالمية الثانية فخلقت جيلا جديدا من الشبان المتمردين الذين اکتووا بويلات الاحتلال والاعتقال والتشريد والمقاومة ، فكان لا بد لهم أن يسألوا أنفسهم عن معنى حياتهم ، وغاية مصيرهم ، ودلالة قيمهم ... إلخ .

ولكن التقدم الذرى الهائل لم يلبث أن صرف الإنسان عن التفكير فى وجوده الشخصى من أجل التفكير فى مشكلة الإنسانية بأسرها . وآية ذلك أن

« الإنسانية » قد أصبحت تعلم اليوم أنها إذا كانت لا تزال على قيد البقاء فما ذلك مجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة على مسرح الوجود ، بل لأنها قد اتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل حية باقية . فليس ثمة « جنس بشرى » — على حد تعبير سارتر — بل هناك « إنسانية » أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارسة على القنبلة الذرية وأن تضطلع بمسئولية حياتها أو موتها . وحينما يقول زعيم الوجودية الفرنسية إن الجماعة البشرية هي بلا شك فوق مستوى المملكة الطبيعية ، إنه يعنى بذلك أنه قد أصبح على الإنسانية في كل لحظة ، بل في كل دقيقة أن تتقبل الحياة وأن توافق على الاستمرار في البقاء .

وهكذا ترتبط مشكلة القيم — في نظر الفيلسوف المعاصر — بمشكلة المصير فلا يعود الفيلسوف سوى مجرد حكيم يتكلم بلسان البشرية وينطق باسم القيم الإنسانية المشتركة .

لا مذهبية في الفكر المعاصر

لقد أصبح « الإنسان » لا « المذهب » هو الذى يعنى الفيلسوف المعاصر .. فليس بدعا أن نرى معظم المفكرين في القرن العشرين ينددون بالروح المذهبية وينفرون من كل نزعة اعتقادية ضيقة الأفق . والواقع أن الفيلسوف المعاصر إنما هو ذلك الإنسان المتسائل الذى يعرف أن الحقائق متنافرة ، وإن كانت في الوقت نفسه متأسكة فهو يبحث دائما عن العقدة التى تتجمع عندها خيوط دقيقة ويحاول أن يمسك بها جميعا على نحو ما تتمثل في صميم الواقع آخذًا على عاتقه ألا يقول أكثر مما يعرف وألا يخفى شيئا مما يعرف ، متوخيا في حديثه دائما روح الصدق والصراحة . ومن هنا فإن الفيلسوف المعاصر لا يريد أن يستبقى لنفسه الشكوك ، لكى يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون في تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه دائما أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو غامضة أو ملتبسة .

والروح الفلسفية المعاصرة هي أحرص ما تكون على اجتناب الوقوع في

شارك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعية وضعاً سيئاً ، فهي تهتم بإثارة المشكلة على النحو الصحيح بدلاً من التسرع بتقديم حل زائف أو المبادرة إلى الإدلاء برأى خاطئ .

وليس جزع الكثيرين من المفكرين المعاصرين بإزاء « أشباه القضايا » أو بإزاء « المعاني الفارغة » سوى مجرد تعبير عن توجس الفيلسوف المعاصر من المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعية وضعاً سيئاً وهذا هو السبب في اهتمام الفلاسفة التحليليين والوضعيين المناطقية بتحليل المفاهيم ودراسة اللغة وتصنيف الرموز وتوضيح المعاني .. إلخ .

وأخيراً لا بد من إعادة بناء العقل

ولكن ماذا يريد الفيلسوف المعاصر للفلسفة أن تكون ؟ أو بعبارة أوضح : ما هو الهدف الذى أصبحنا نرمى إليه اليوم من وراء التفلسف ؟ . إن فلسفة القرن العشرين لم تعد ترغب في منافسة العلم أو في تكوين نسق كلى شامل يتألف من مجموع نتائج العلوم الجزئية أو حتى في مناقشة القضايا التى لم يتوصل العلم بعد إلى حلها بل هى قد أصبحت ترغب في إعادة بناء العقل على ضوء فهمها لدوره في المعرفة وإدراكها للمناهج التى اصطنعتها في مضمار العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية وإنسانية .

وليست دراسة الفيلسوف الألماني الكبير إدموند هوسرل « المتوفى عام ١٩٣٨ » لأزمة العلم المعاصر سوى مجرد محاولة جريئة لإعادة بناء العقل وتكوين نزع عقلية جديدة ولئن كان المقصد الذى كان يهدف إليه هوسرل لم يتحقق بعد إلا أن أنصار فلسفة الظواهر مازالوا يجمعون الكثير من المواد ويعملون على استقصاء شتى جوانب المعرفة الإنسانية من أجل الاهتمام إلى الطريقة الناجعة لتسجيل « تاريخ العقل البشرى » باعتباره الموضوع الأوحد للفلسفة .

الطابع الشكلي للفلسفة المعاصرة

وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل (لا من حيث الموضوع) فإننا نلاحظ أن معظم المذاهب المعاصرة مطبوعة بطابع التخصص Spécialisation الذى يسود الإنتاج الفلسفى الضخم فى أيامنا هذه . ولسنا نجد بين مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مؤلفات بسيطة كهذه التى خلفها لنا أفلاطون أو ديكارت بل نجد فى معظم الأحوال مؤلفات خاصة ذات طابع علمى تسود فيها مصطلحات فلسفية عسيرة ومفاهيم عقلية مجردة . وإذا استثنينا أصحاب المادية الجدلية ودعاة المذهب العملى فإننا نجد مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مليئة بالاصطلاحات الغامضة أو المعقدة ، خصوصا عند أنصار الفلسفة الوجودية وأرباب الوضعية المحدثة . وحتى عند أنصار المثالية ودعاة المنهج الفثومولوجى وأصحاب الفلسفة الميتافيزيقية نجد أن المصطلحات الفلسفية تكاد تشغل حيزاً كبيراً جداً فى معظم مؤلفاتهم . ولو نظرنا إلى المظهر الخارجى أو الشكلى لبعض القضايا الفلسفية الجديدة التى ينادى بها بعض المعاصرين لوجدنا أنها قضايا اصطلاحية Techniques تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ومؤلفات المدرسين فى القرن الخامس عشر (مثلاً) . ولكننا نلاحظ مع ذلك أنه قد نشأ رد فعل واضح فى أيامنا هذه ضد نزعة التخصص التى وسمت بطابعها مؤلفات المعاصرين من الفلاسفة فحاول الكثيرون أن يبسطوا القضايا الميتافيزيقية المعقدة وأن ينزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور وساهم الفلاسفة أنفسهم فى تعميم الروح الفلسفية بأن أقبلوا على إذاعة أفكارهم بين الناس بأساليب مبسطة كما ساعد على ذلك أيضا تقرب الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات أدبية يعبر أصحابها عن نزعات فلسفية حتى أصبحنا نرى كثيراً من مشاهير الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ، وينشرون على الناس أقاصيصهم كما أصبحت المجلات الفلسفية متداولة بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء وفضلا عن ذلك فإننا نشاهد اليوم فى عالم الفلسفة غزارة فى الإنتاج ووفرة فى التأليف لم

يسبق لهما نظير . وهذه الظاهرة العامة التي نشاهدها في معظم البلاد الأوروبية (بل وفي البلاد الأمريكية أيضا) تدلنا على أن الجمهور قد أقبل بشغف زائد على الاطلاع الفلسفى كما يظهر بوضوح من وفرة المجلات الفلسفية وتعددتها في كافة أنحاء العالم الغربى : وحسبنا أن نذكر أن القائمة السنوية التى أصدرها المعهد العالمى للفلسفة سنة ١٩٣٨ قد تضمنت أسماء ما يزيد عن ١٧٠٠٠ كتاب فلسفى فى خلال عام واحد . وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شىء فإنما يدل على أن المشاكل الفلسفية قد تزايدت بشكل واضح وإن كان المستقبل وحده هو الكفيل بالفصل بين الغث والسمين إذ تمضى أشباه المشاكل ولا تبقى إلا المشاكل الصحيحة الجديرة بالبحث . وعلى كل حال فإننا لا نغالى إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأغناها كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التى تشغلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات أوروبا وأمريكا .

وهناك طابع شكلى آخر يميز الفلسفة المعاصرة فى أوروبا : وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشرا عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة . وقد شهدت بداية القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تضم عددا كبيرا من أساتذة الفلسفة فى مختلف جامعات أوروبا وأمريكا ، مما عمل على التقريب بين النزعات المتباينة والعقليات المختلفة . فضلا عن ذلك فقد عقدت اجتماعات ثقافية متعددة (ذات طابع أخص) على فترات متباعدة أو متقاربة فى شتى المناسبات مما سمح للمشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية أن يتلاقوا عن قرب وأن يناقشوا المسائل المختلفة فى جو مليء بالمودة والإخاء . هذا إلى أن قيام مجلات عالمية ودوريات دولية قد أدى إلى التقريب بين الفلاسفة المختلفين (ممن ينتسبون إلى حضارات متعددة) وهكذا أصبحنا نرى بحوثا متعددة تنشر فى المجلة الواحدة لمفكرين مختلفين ذوى جنسيات ولغات متباينة . وهذه كلها عوامل أدت إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر مما لم نعهده من قبل فى أى عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظراً لهذا التقارب الشديد فيما بين التيارات الفلسفية المختلفة فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل الفلسفة الوجودية التي استمدت عناصرها من مصادر متعددة مثل النزعة الفنونولوجية وفلسفة الحياة والنزعة الوضعية والاتجاه الميتافيزيقى ... إلخ وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية فإنها مدينة لكل من التجريبية التقليدية Empirisme classique والواقعية الجديدة Néo - réalisme والمدرسة الفنونولوجية ، فضلا عن تأثرها بحركة نقد العلم . وعلى كل حال فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تعد هناك عزلة فلسفية بل أصبح العالم الفلسفى فى اتصال مستمر واحتكاك دائم كما أصبح المفكرون المختلفون يجدون أصداء هامة لمذاهبهم خارج موطنهم الأصلي ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة التومائية الجديدة Néo-thomisme التى أصبح لها ممثلون مختلفون فى كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والتمسا وإنجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التى لقيت لها أشياعا كثيرين فى غير موطنها الأصلي (أى خارج ألمانيا وفرنسا) فترددت أصداءها حتى لدى بعض المفكرين الأنجلو — ساكسون .

ومهما يكن من شئ ، فإن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لم يؤد إلى القضاء على الفلسفة والاكتفاء بالعلم كما وقع فى ظن بعض أنصار الوضعية فى القرن الماضى ، بل لقد زادت حاجة العقل البشرى إلى الفلسفة بدليل وفرة الإنتاج الفلسفى وتزايدده حتى لقد صبح ما قاله كُنت من « أن سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقى لن يدفعه يوما إلى الامتناع كلية عن التنفس » ...

الباب الأول الفلسفة البرجماتية

الفصل الأول

وليم جيمز W. James

(١٨٤٢ — ١٩١٠)

حياته : ولد وليم جيمز في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ من أسرة عريقة في الثقافة والعلم ، إذ كان أبوه هنري جيمز مفكرا أصيلا تتلمذ على سويدنبرج Swedenberg وفوريير Fourier . وقد عمل هنري جيمز على تثقيف ابنه ، كما اهتم بتزويده بشتى المعارف ، فاستطاع وليم جيمز منذ الصغر أن يزور الكثير من بلدان أوروبا ، كما اختلف إلى الكثير من معاهد إنجلترا وسويسرا وفرنسا وألمانيا . وقد بدأ جيمز حياته الجامعية في هارفارد فاهتم بدراسة الطب ، ثم انصرف عنه إلى دراسة الطبيعة ، ولم يلبث أن اشتغل بدراسة علم النفس والفلسفة ، تحت تأثير بعض مفكرى جامعة هارفارد . وهكذا نرى أن وليم جيمز قد بدأ في هارفرد مدرسا لعلم الطبيعة أو الفيزياء ، ثم لم يلبث اهتمامه بعلم النفس أن صرفه عن الفيزياء إلى علم النفس الفيزيائي فكان له فضل تأسيس أول معمل سيكولوجي في أمريكا . ثم اتسع اهتمامه بعلم النفس فلم يقتصر على الاشتغال بعلم النفس الفيزيائي ، بل تعداه إلى علم النفس العام . وحينما ظهر في سنة ١٨٩٠ مؤلفه الضخم عن « مبادئ علم النفس » في جزأين ذاع صيت وليم جيمز بسبب ما جاء في مؤلفه من نظريات سيكولوجية هامة ، ولم يلبث علم النفس أن قاده إلى الفلسفة ، فانصرف إلى دراسة الكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وظهر له في ذلك إنتاج ضخم تذكر من بينه كتاب « إرادة الاعتقاد » الذي ظهر سنة ١٨٩٧ ، وكتاب « أنحاء من التجربة الدينية » الذي ظهر سنة ١٩٠٢ ، ثم كتابه المشهور في « الفلسفة العملية » الذي ظهر سنة ١٩٠٧ . وقد طبق جيمز منهجه العلمى على عدة مشاكل فلسفية فظهر له كتاب « معنى الحقيقة » سنة

١٩٠٩ وكتاب « عالم متكثر » في نفس السنة أيضاً . وقد ظل ولیم جیمز أستاذا للفلسفة في هارفرد نحو ١٣ سنة أو أكثر ، ثم توفي في سنة ١٩١٠ بعد أن كانت فلسفته العملية قد ذاعت في أمريكا وأوروبا ، خصوصاً وأنها لقيت (بين مؤيد ومعارض) كثيراً من الأصدقاء الهامة حتى خارج موطنها الأصلي .

وقد كان لولیم جیمز اتصالات متعددة بالكثير من الفلاسفة المعاصرين ، فكانت له مراسلات عديدة مع كل من رنوفيه Renouvier وبرجسون Bergson في فرنسا ، وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet وغيرهما في إنجلترا وقد نشرت مراسلات ولیم جیمز في مجلدين ضخمين ، نشرهما نجله هنري جيمز Henry James كما ظهر في فرنسا كتاب قيم عن « شخصية ولیم جيمز » للأستاذ لبرتون (أستاذ الأدب الأمريكي بجامعة باريس) : « La M. Le Breton : Personnalité de William James . », Paris, Hachette, 1929 .

الطابع العام لفلسفته :

إذا نظرنا إلى فلسفة ولیم جيمز بصفة عامة فإننا نلاحظ أنها عبارة عن فلسفة تجريبية متطرفة تريد أولاً وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة سائر النزعات المثالية التي اشتطت في التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع : ومن هذه الناحية قد يصح أن نقول إن ولیم جيمز يعارض الروح المذهبية التي تريد أن تدخل الكون بأكمله في « مركب عقلي » معد من ذى قبل ، بغية تفسير شتى الموجودات بالرجوع إلى مبدأ عقلي واحد . نعم إننا قد نستطيع أن ننسب إلى جيمز مذهباً عملياً قوامه فكرة التغير والضرورة والتعدد ، ولكن الصورة التي قدمها لنا جيمز عن العالم ليست صورة مكتملة تجعل من الكون وحدة تامة يكفى لمعرفتها وفهمها أن نرجع إلى مبدأ مذهبي نطبقه على شتى الموجودات ، بل نحن هنا بإزاء كون متكثر A pluralistic universe لا يكفى في تفسيره أن نهيب بمبدأ ميتافيزيقي واحد ، ولا سبيل إلى تكوين صورة صحيحة عنه بإقامة مذهب واحد مطلق ندخل في نطاقه شتى ضروب التجربة وكافة أنواع الموجودات .

(Cf. W. James : « Pragmatism », PP 70 — 80).

فالعالم — كما يتصوره جيمز — هو عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وضعها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة . ومن هنا فإن لفلسفة ولیم جيمز طابعا زمنيا يجعل منها فلسفة فعلية تؤمن بأن المستقبل مفتوح دائما Openness of the future ، أعنى أن العالم ليس مكونا ، بل هو في دور التكوين In the making . وبعبارة أخرى فإن جيمز لا يرفض تلك المذاهب الواحدية التي تريد أن تفسر شتى ظواهر الكون بالرجوع إلى مبدأ ميتافيزيقي واحد ، بل هو يرفض أيضا تلك الفلسفات المطلقة التي تقول بالثبات أو بالجواهر الثابتة ، لأنه يرى أننا نحيا في عالم متغير لا سبيل إلى تشبيهه بعالم المثل أو الصور المحضة التي لا تعرف التغير أو الصيرورة أو الزمان . والحقيقة الواقعية كما يراها جيمز هي في صميمها قوة ، ونزوع ، وفعل . وإذا كان جيمز قد تمسك بمذهب الكثرة أو التعدد Pluralisme (كما سنرى فيما يلي) فذلك لأنه قد وجد في التعدد تصورا فلسفيا ملائما لإمكان الحركة . والتجربة في نظر الفلسفة العملية وثيقة الصلة بالتغير والزمان . لأنها بطبيعتها متجهة نحو المستقبل . ولهذا فإن القول بالتعدد هو في نظر جيمز تقرير لهذه الحقيقة الهامة وهي أن العالم متكرر ومتحرك في الوقت نفسه . وفضلا عن ذلك فإن المزاج الفلسفي الذي يجعل من المرء فيلسوفا عمليا Pragmatiste هو الذي يجعل منه في الوقت نفسه فيلسوفا تجريبيًا يؤمن بالكثرة أو التعدد . ذلك لأن القول بأن العالم مؤلف من موجودات متعددة تتطور في الزمان هو الذي يسمح لنا بأن نقرر أن الحقيقة جزئية زمنية ، فاعلة . وصفوة القول إن فلسفة جيمز هي عبارة عن زمانية ميتافيزيقية Temporalisme métaphysique تؤمن بالتجربة ، والتعدد ، والتغير ، والصيرورة ، والزمان ... إلخ (١) .

وما دام العالم (كما يراه جيمز) هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات ، فلا بد

Cf. "Lovejoy" : "Journal of Phil.", 1908, p. 31 (cité par J. (١)
Wahl : " Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre et d' Amérique",
1920, p. 95.)

من التعلق بالجزئى ، بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات . وهنا نجد أن الفلسفة العملية تريد أن تتعلق بالمشخص Le Concret ، بدلا من أن تكتفى بالنظر إلى المجرد L'abstrait ، لأنها ترى أن الصفة المميزة للفيلسوف المحدث هي أنه يهتم بالمدركات Les percepts لا بالمفاهيمات أو التصورات Concepts . والواقع أن الفيلسوف العملى (أو البرجماتيكى) إنما هو ذلك الذى يقترب من الأشياء وينظر إليها عن كثب ، بدلا من أن يخلق فى أجواز الفضاء كما يفعل الفيلسوف الواحدى الذى ينظر إلى الأشياء من علياء سمائه ، فيراها تختلط بعضها ببعض ، بدلا من أن يرى كل شئ على حدة فى وضوح وتميز . والفلسفة العملية بهذا المعنى هي فلسفة اسمية لا تؤمن إلا بالجزئى ، أو الفردى ، أعنى أنها تجزئ الواقع وتحلله ، بعكس تلك المذاهب المطلقة التى تؤمن بأن هناك حقيقة كلية شاملة . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أننا نستطيع أن نعرف جوانب مختلفة من الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجى ، دون أن نحيط علما بكل ذلك الواقع أو بوحدة ذلك الوجود الخارجى العام ، ولكننا إذا أردنا أن نسلم بأن مثل هذه المعرفة الجزئية ممكنة ، فلا بد لنا أيضاً من أن نسلم بأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض وهنا تتمثل الفلسفة العملية على شكل مذهب واقعى يقول بأن الأشياء مستقلة عن العقل المدرك ، وأن ثمة واقعا تشيع فيه الكثرة والتعدد ، وأن بين الأشياء من الاستقلال ما يجعل العلاقات خارجة عن الحدود . وبعبارة أخرى فإن الفلسفة العملية تقول بأن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار : لأن من الممكن للأشياء أن تنتظم فى علاقات جديدة فى أية لحظة من اللحظات ، فتترك بذلك علاقاتها القديمة ، وتقيم مع غيرها من الأشياء ، روابط أخرى جديدة . وما دام الزمان موجودا حقا ، وما دامت الصيرورة موجودة حقا ، فإنه لا بد للعلاقات الكائنة بين الأشياء من أن تخضع للتغير والصيرورة والزمان . وهكذا يمكننا أن نقول إن المزاج العملى هو ذلك المزاج التجريبي الذى يؤثر النظر إلى الأشياء والوقائع ، بدلا من النظر إلى المبادئ أو المقولات العقلية ، الذى يميل إلى التعلق بالأجزاء أو الجزئيات ، بدلا من التعلق بالكل أو الوحدة . وبهذا المعنى يصح أن نعد الفلسفة العملية فلسفة تجريبية تحليلية تتعلق بالوقائع الخام (أو الغفل) وتميل دائما إلى القسمة أو

التجزئة . وعلى الرغم من أن جيمز يسلم بأن كل واقعة تمثل في ذاتها كلا مجسما قائما بمفرده ، فإنه مع ذلك لا يسلم مطلقا بفكرة « الكل المجرد » Le tout abstrait . هذا إلى أن ولیم جيمز يريد أن يعيد للظواهر حقها المسلوب ، فنراه يقرر أن ما « يبدو » أو ما « يظهر » ليس مجرد وهم أو خداع ، بل هو حقيقة واقعة . وهو إذا كان يأخذ بمذهب التعدد ، فذلك لأنه يرى أن التجربة نفسها تظهر لنا الأشياء بمظهر الكثرة والتعدد . فنحن نرى الأشياء تتعاقب بعضها وراء البعض الآخر ، وليس هناك ما يبرر عدم الأخذ بظواهر الأشياء .

وقد أوضح جيمز صلة فلسفته العملية Pragmatisme بغيرها من الفلسفات فقال : « إن الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمي Nominalisme في أنها تتعلق دائما بالجزئى ، ومع المذهب النفعى في أنها تؤكد دائما قيمة الجانب العملى ، ومع المذهب الوضعى في أنها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة . فالفلسفة العملية هى فى صميمها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالشخص ، وهى لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادئ متعددة ، بدلا من الاستعانة بطائفة من التجريدات الجوفاء التى لا تكفى مطلقا لتفسير ما فى العالم من خصب وجدة وثراء . وإن الفلسفة العملية لتؤمن بأن الحياة وحدها هى الكفيلة بأن تقضى على كل تلك المذاهب الأيديولوجية المطلقة التى تقوم على طائفة من التجريدات العقلية الفارغة ، فهى لهذا تنادى بتعدد المذاهب « Polysyst ématisme » وتؤكد أنه ليس ثمة عقل ، حتى المطلق نفسه ، بمستطيع أن يكون عن الواقع صورة تامة مكتملة . ومعنى هذا أنه ليس هناك وجهة نظر واحدة شاملة مطلقة ، مادامت وقائع الحياة وقيمها هى فى حاجة دائما إلى عقول متعددة يمكن أن تنكشف لها على أنحاء متعددة وفى جوانب متباينة . والواقع أنه ليس فى استطاعة أى فرد كائنا من كان أن يركب الحقيقة على مختلف صورها ، لأن للحقيقة من الأوجه أكثر مما قد نتوهم . وحسبنا أن نظير إلى الحقيقة الواقعة لكى نتحقق من أن هناك من الصور أو الأنحاء

Varieties بقدر ما هنالك من أفراد . فلكل فرد طريقته في النظر إلى العالم ، ولا بد من دراسة تلك التجارب المختلفة في شتى صورها^(١) .

وربما كان في استطاعتنا أن نضيف إلى قائمة المميزات العامة للفلسفة العملية تلك النزعة اللاعقلية Anti - intellectualiste التي تقرب جيمز إلى حد كبير من فيلسوف مثل برجسون . وهنا نجد أن جيمز يقرر أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية ، لأن الواقع لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية . وبعبارة أخرى ، فإن الحقيقة الخارجية كما يتصورها جيمز غريبة عن العقل . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أنه لا سبيل إلى التعبير عن مجرى المدركات بلغة التصورات أو المفهومات . وفي هذا يظهر تعارض جيمز مع الأفلاطونية ، لأن جيمز يرفض كل نزعة عقلية تريد أن تجعل الشيء مكافئاً لفكرتنا عنه ، وكأن الوجود يساوى الماهية أو التعريف تماماً . وهكذا تقرر الفلسفة العملية أن « الواقعة » سابقة على كل ما عداها : إذ في البدء كانت الواقعة . وهذه النزعة اللاعقلية التي لا تكاد تفترق عن الفلسفة العملية هي التي أملت على جيمز تلك التفرقة التي أقامها بين المدركات Les percepts والتصورات Concepts . والمدركات في نظره هي عبارة عن جزئيات (أو أفراد) مختلفة دائماً بعضها عن بعض . ومن هنا فإنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نعرفها ، من أن نتعلق بالمميزات الفردية ، الجزئية ، المتغيرة من آن إلى آخر ، أعنى أنه لا بد لنا من أن ننفذ إلى صميم مجرى الحياة نفسها . ففي مجرى المدركات خير تعبير عما في الواقع من جدة وثرأ وامتلاء . والحياة بهذا المعنى هي عبارة عن تكذيب مستمر لمبادئنا العقلية وقواعدنا المنطقية : لأنه ليس بين الظواهر تماثل أو تكرار ، بل هناك حدة واختلاف . وليس هناك « وحدة » أو « كل » إلا إذا كانت « التصورات »

Cf. J. Wahl : "Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre Et d' (١)
Amérique.", 1920, p. 631.

هي أداتنا في التفكير ، وأما حيث تكون أداتنا هي « المدركات » فلن يكون ثمة غير جزئيات متعددة ، ووقائع متكثرة ، وروابط متباينة ، وواقع خصب متغير متجدد .

الأصل في نشأة الفلسفة العملية : (مذهب بيرس) :

إذا أردنا أن نرجع إلى أصل الحركة التي نشأت في أمريكا باسم « البرجماتزم » Pragmatisme فلا بد لنا أن نشير إلى مذهب الفيلسوف الأمريكي بيرس Ch.S. Peirce (١٨٣٩ — ١٩١٤) الذي استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة في مقال نشره بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان : « كيف نوضح أفكارنا »^(١) وفي هذا البحث نجد أن بيرس يقرر أن فكرتنا عن أى شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء . فليست معتقداتنا في نظره سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية . وتبعاً لذلك فإننا إذا أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط ممكن من الوضوح ، فليس علينا (فيما يرى بيرس) سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التي تتصور تولدها عن تلك الفكرة ، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي نتوقع حدوثها نتيجة لها ، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حساباً لها . وبهذا المعنى لا يكون تصورنا لأى موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور للنتائج العملية التي يمكن أن تترتب على هذا الموضوع^(٢) .

تلك هي نظرية بيرس في « المعنى » Meaning التي جعل منها وليم جيمز أساساً لفلسفته العملية كلها . وقد شرح جيمز هذا الأساس في كتابه المشهور المعروف باسم « Pragmatism » فقال : « إن المنهج العلمي هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أى معنى بتعقب النتائج العملية المقابلة له . فالمهم هو معرفة الفارق

(١) Ch. Peirce : "How to make our Ideas Clear", in "The Popular Science Monthly", January 1979, vol. XII, p. 286.

(٢) W. James : "Pragmatism", 1907, pp. 43 - 45.

العلمي الذي يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك — أما حيث لا يكون ثمة فارق على الإطلاق من الناحية العلمية ، فإن معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عملياً ، وبالتالي فإن كل خلاف بهذا الصدد هو عبث لا طائل تحته . « Pragmatism » (P. 45) فالأساس الوحيد الذي بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعاني ، وإنما هو الفارق الذي يترتب عليها في مجال العمل أو التطبيق . وبهذا المعنى يكون معيار الحقيقة عملياً صرفاً ، كما تفسر المعرفة نفسها على أنها رد الفعل الذي يقوم به العقل لمواجهة حاجات الحياة العملية . فليس معيار الحقيقة هو مطابقة الواقع ، بل قيمة الفكرة ، وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية ، مادام المعنى الوحيد للفكرة إنما هو ذلك المعنى العملي .

وقبل أن نعرض لدراسة نظرية جيمز في الحقيقة ، نرى لزماً علينا أن نشير إلى روح ذلك المنهج العملي الذي استمد جيمز أصوله من بيرس ، وحرص على بيان أهميته عند كل من شلر Schiller ، وديوى Dewey ، وباينسي Pappini (باعتبارهم من ممثلي الفلسفة العملية في كل من إنجلترا ، وأمريكا ، وإيطاليا على التعاقب) . وهنا نجد أن جيمز يحاول أن يصف النزعة العملية فيقول إنها عبارة عن « الاتجاه الذي يصرف النظر عن الأمور الأولى ، والمبادئ ، والمقولات ، والضرورات المفروضة ، لكي يتجه ببصره نحو الأمور النهائية والآثار ، والنتائج ، والوقائع » (P. 54 « Pragmatism ») وليس المنهج العملي في نظر جيمز بمثابة مذهب محدد ، بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن أن يصلح لفلسفات عديدة متباينة . ومانسميه « بالنظرية » في رأى هذا المنهج إنما هو عبارة عن أداة للبحث ، لا إجابة حاسمة على المشكلة ، بحيث يتمتع بعدها كل بحث . فليست النظريات الفلسفية بمثابة منومات تسمح لنا بأن نركن إلى السكون والدعة ، بل هي أدوات يجب أن نستعين بها في التغيير من صفحة هذا العالم . وبعبارة أخرى ، فإن النظريات ليست سوى ذرائع أو وسائل Instruments تعبر عن تكييف الفكرة مع الواقع ، دون أن يكون في ذلك أى كشف عقلي مجرد أو أى حل

نظري خالص — ويذهب وليم جيمز أيضا إلى أن المنهج العمل في جوهره معارض للنزعات العقلية ، لأنه لا يسلم مطلقا بأن ثمة « حقيقة » في ذاتها ، أو أن هناك عقلا مطلقا ليس على الواقع سوى أن يخضع لمنطقه أو أن يتطور على أساسه . وهكذا نرى أن المنهج العمل هو عبارة عن صراع عنيف ضد فكرة « الحقيقة » La Vérité على نحو ما تصورتها الفلسفات المثالية التقليدية .

نظرية جيمز في الحقيقة :

أراد وليم جيمز أن يطبق منهجه العلمي على مشكلة طبيعة الحقيقة ، فذهب إلى أن ما يحدد معنى الحقيقة . « Truth » على العموم إنما هو ما يترتب عليها من نتائج Consequences وإذا كنا نحن في العادة نميز بين صدق القضية (من حيث هي قول يكافئ فيه الإثبات الشيء المثبت) وبين مجموع العمليات التي لا بد من القيام بها من أجل امتلاك تلك الحقيقة أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها ، فإن الفلسفة العملية ترفض مثل هذا التمييز ، وتذهب إلى أن الحقيقة ليست مجموع تلك العمليات . فالنظرية الصحيحة إن هي إلا تلك النظرية التي تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة . وهكذا يمكننا أن نقول بصفة عامة إننا نعرف أى موضوع من الموضوعات معرفة حقيقية ، حينما نقوم بالفعل ، أو حينما نستطيع أن نقوم على الأقل ، بتحقيق تلك العمليات التي من شأنها أن تنتقل بنا من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة تأتي بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته . وعلى ذلك ، فإن الفكرة الحقيقية ليست بمثابة صورة مطابقة للشيء ، بل هي بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن تقودنا إلى إدراك ذلك الشيء .

يبد أننا نجد عند جيمز تعريفا آخر للحقيقة يختلف عن التعريف السابق من بعض النواحي ، إذ نراه يقول إن القضية لا تكون صحيحة (أو حقيقية) إلا إذا كان في قبولنا لها ما ينتهي بنا إلى نتائج مرضية ، أعنى أن صدق القضية رهن بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد البشرى ، بسيطة كانت أم معقدة . وبينما نجد أن التعريف الأول للحقيقة لا يكاد يخرج بنا عن مجال

الإدراك المباشر للموضوع ، باعتبار أن هذا الإدراك هو المرحلة الأخيرة في صميم تلك العملية التي نسميها باسم « الحقيقة » Truth ، نرى أن التعريف الثاني يكاد يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن كل إشارة إلى الإدراك ، إذ الإحالة هنا إلى فكرة الاختبار أو الامتحان Epreuve ، أعنى امتحان الفكرة عن طريق التطبيق أو الاختبار العملي ، بحيث إن الخطأ نفسه ليلدو هنا ضرباً من الفشل أو الخسارة . وبهذا المعنى الأخير تصبح « الحقيقة » أقرب ما تكون إلى « الاعتقاد الحيوى La croyance vitale على نحو ما فهمه نيومان Newman وتلك فكرة لا يستبعد أن يكون ولیم جيمز قد أخذها عن والده هنرى جيمز (ذلك العالم اللاهوتى النازل من سلالة إمرسون) . وعلى كل حال فقد ذهب جيمز إلى أن الحق لا يكون حقاً إلا إذا كان في خدمة الخير ، كما ذهب أيضاً إلى أن الحقيقة الحية ليست فكرة تنتقل من ذهن إلى آخر ، بل إنما الحياة وحدها هى التى تفصل فى قيمة الحقائق (E. Bréhier : « Histoire de la Philosophie », t. II., P. 1040)

ولو أننا أردنا أن نعرف الأصل فى نظرية جيمز فى الحقيقة ، لوجدنا أن نزعة جيمز التجريبية هى التى دفعته إلى جعل « الحقيقة » ضرباً من « التحقق » Vérification ، كما هو الحال فى العلوم مثلاً . والواقع أن كل الحقائق العلمية إن هى إلا مجرد فروض تتحقق من صحتها عن طريق ملاحظة التجارب الجزئية وليست أشد النظريات العلمية احتمالاً وانسجاماً سوى مجرد فروض ، إلى أن تثبت من صحتها بالرجوع إلى وقائع ملاحظة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر تصوراتنا ومفهوماتها فإنه لا بد من أن نخضعها لحكم التجربة ، حتى نتحقق من صحتها علمياً . فإذا ما طبقنا على المعانى والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبى ، كان فى استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة ، لأن « الحقيقة ليست سوى اسم الجنس الذى ينطبق على كافة أنواع الأفكار ذات القيمة العملية المحددة ، مما نتحقق عملياً من تأثيره فى مجال لتجربة » . وهذا ما يعنيه ولیم جيمز حيناً يقول إن « الحقيقة » لا تعنى فى مجال (دراسات فى الفلسفة المعاصرة)

الأفكار والمعتقدات شيئاً آخر سوى ما تعنيه في مجال العلم . والواقع أن الأفكار نفسها إنما هي أجزاء من التجربة ، وهي لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تميّنا على أن نكون علاقات مرضية جديدة مع أجزاء أخرى من التجربة . فللحقيقة إذن طابع ذرائعى Instrumental (على حد تعبير ديوى) ، لأن وظيفة الحقيقة تنحصر في الربط بين أجزاء تجربتنا ربطاً عملياً مرضياً ناجحاً . وهكذا يقرر جيمز مع مدرسة شيكاغو أن صدق الأفكار إنما يعنى قدرتها على العمل أو على أداء وظيفة : Truth in our ideas means their power to "work" .

لقد كان الفلاسفة القدامى يتوهمون أن هناك عالماً معقولاً ، فوق الزمان والمكان ، فيه توجد كل الحقائق الممكنة ، فكانت القضايا الإنسانية في نظرهم صادقة بقدر ما تجيء مطابقة لتلك الحقائق الأزلية . ولما جاء المحدثون أنزلوا الحقيقة من السماء إلى الأرض ، ولكنهم ظلوا يرون في الحقيقة شيئاً سابقاً على أحكامنا وقضايانا . وما مهمة العلم في نظر المحدثين سوى الكشف عن الأشياء والوقائع ، إذ بذلك يتسنى لنا أن نخرج الحقيقة من مكمّنها وأن نلقى عليها من الضوء ما يكفى للوقوف على قوانين الأشياء . وبهذا المعنى ظل المحدثون ينظرون إلى الوقائع على أنه كل منظم متماثل تسود بين أجزائه رابطة منطقية هي الحقيقة نفسها . ولكن التجربة — على نحو ما رأها جيمز — لا تكشف لنا عن أى شيء من هذا القبيل : إذ أن العالم كما رأينا ليس وحدة متماثلة ، بل هو مجموعة من الأشياء التى تتطور وتتغير في صيرورة مستمرة وزمان حى متجدد .. وإذا كان الرأى التقليدى القائم على فكرة الثبات يعرف الحقيقة على أساس تطابقها مع شيء موجود من ذى قبل ، فإن وليم جيمز لا يرى في الحقيقة مجرد نسخة مطابقة لما قد كان أو ما هو كائن ، بل هو يرى أن الحقيقة تؤذن بما سيكون ، أو هى على الأصح تعد فعلنا لما سوف يكون . وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت الفلسفة التقليدية تميل إلى أن تجعل « الحقيقة » تنظر دائماً إلى الخلف ، فإن الفلسفة العملية تجعلها تنظر دائماً إلى الأمام . وقد لخص برجسون (في المقدمة التى كتبها

لترجمة الفرنسية لكتاب وليم جيمز المسمى بالبرجماتزم (وجهة نظر جيمز في الحقيقة فقال: « بينما ترى المذاهب الأخرى أن أية حقيقة جديدة إن هي إلا اكتشاف Découverte ترى الفلسفة العملية أنها اختراع » invention « (١) .

من هنا نرى أن « الحقيقة » في نظر جيمز ليست « صفة ساكنة » أو « خاصية قارئة » Stagnant property في أية فكرة من الأفكار ، بل هي أقرب ما تكون إلى حدث يعرض للفكرة فتصبح بمقتضاه صحيحة . وفي هذا يقول جيمز بصريح العبارة : « Truth happens to an idea. It becomes true, is made : true by events » (P 201) فالفلسفة العملية (كما رأينا) لا تجعل من الحقيقة مجرد توافق بين أفكارنا والواقع ، بل هي تقرر أن الفكرة تصبح حقيقة حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة صالحة مفيدة . والواقع أن الفلسفة العملية هي النتيجة المنطقية الضرورية للزرعة التجريبية . لأنه إذا كانت الحقيقة كامنة في الإحساس وحده ، وإذا كان « التصور » Concept هو عبارة عن خلاصة تحكمية للتجربة الحسية ، فإن القيمة الوحيدة للتصور سوف تنحصر في طابعه التحكيمي Arbitraire من حيث هو ملامم أو محقق لغاية عملية . ومن جهة أخرى فإنه إذا كان « التصور » ذاتيا صرفا ، وإذا لم يكن ينطوي في ذاته على حقيقة واقعية موضوعية ، فإن صحته لا يمكن أن تحدّد إلا بالنظر إلى نتائجه ، أى بتطبيقه على الحقيقة الخارجية ، ومعرفة مدى نجاحه أو فشله في هذا السبيل . وتبعاً لذلك فإن المذهب العملي Pragmatism لا بد أن يستحيل إلى مذهب تطبيقي Practicalism ينادى بامتحان الأفكار عملياً لمعرفة قيمتها ، وأثرها ، وفائدتها ، وقوتها .

ويذهب جيمز إلى أننا لن نستطيع مطلقاً أن نتجاوز نطاق التجربة ، فليس هناك موضع لأن نتحدث عن حقيقة مطلقة ، أو عن « شيء في ذاته ، يكون

(١) Ch Bergson : « Introduction » : Verité et Réalité; dans « Le Pragmatisme » trad. franç, Paris, 1911. P. 11.

نطاق كل منهما فيما وراء الظاهرة . وهكذا يستبدل جيمز بتلك الحقيقة المطلقة — التي لن تغير منها أية تجربة مستقبلية كائنة ما كانت ، حقائق متغيرة نتحقق من صحتها عن طريق التجربة ، ونثبت من صحتها بالرجوع إلى نتائجها العملية . وما دامت « الحقيقة » Truth هي « التحقق » Verification ، فإن الأفكار الحقيقية إنما هي عبارة عن أفكار موجهة ، أو فروض ناجحة ، أو عمليات مثمرة . وليس من المهم أن تكون ثمرة الفكرة مباشرة ، إذ قد لا نستطيع أن نتوصل إلى النتائج العملية المترتبة على فكرة ما من الأفكار بطريقة سريعة مباشرة ، دون أن يكون في ذلك ما ينفي عن تلك الفكرة طابع « التحقق » أو إمكانية التحقق Verifiability على الأقل . والواقع أننا كثيراً ما نكفي أنفسنا بثبوت التحقق من الكثير من أفكارنا العادية ، اكتفاء بهذه الإمكانية (إمكانية التحقق) التي نحن على ثقة منها . ولهذا فإن جيمز يقرر أن معظم الحقائق تعيش على نظام مالى قوامه الاستدانة Credit system وتظل أفكارنا ومعتقداتنا سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون تحد أو توجس ، مثلها في ذلك كمثل أوراق النقد التي تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم (« Pragmatism » , P. 207) .

ولو أننا أنعمنا النظر في مذهب جيمز في « الحقيقة » Truth ، لوجدنا أنه يستعمل كلمة « نتائج » Consequences بمعنيين مختلفين ، مما يدلنا على أنه قد ظل متأرجحاً بين المزاج الخشن Tough-minded والمزاج الرقيق Tender-minded . أما المعنى الأول فهو ذلك الذى يقرر أن معنى أية قضية Statement هو عبارة عن نتائجها المباشرة التي يمكننا أن نتحقق منها عن طريق التجربة . وهذا هو ما قصد إليه بيرس في الأصل بنظريته في المعنى ، حينما ذهب إلى أنه حيث لا يكون ثمة نتائج عملية مباشرة ، فليس ثمة معنى . والمنهج العملى — مفهومنا على هذا النحو — هو وثيق الصلة بفلسفة الذرائع Instrumentalism وبعض الفلسفات الوضعية المعاصرة . ولو أخذنا بوجهة نظره ، لكان علينا أن نسلم بأنه ليس ثمة موضع لإثارة

الكثير من المشاكل الميتافيزيقية كمشكلة الله مثلا : لأنه سواء قلنا إن الله موجود أم قلنا إنه غير موجود ، فإنه لن يكون في استطاعتنا عن طريق التجربة الموضوعية المباشرة أن نتحقق من وجود أى فارق حقيقى بين معنى هاتين القضيتين .

وأما المعنى الثانى لكلمة « نتائج » Consequences عند وليم جيمز فإنه يشير إلى النتائج غير المباشرة التى تترتب على الإيمان بفكرة أو التمسك بعقيدة . وفى هذه الحالة ليس للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل إن للإيمان بتلك القضية نتائج عملية مرضية . وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى الإيمان بالله على أنه ينطوى على معنى ، لأنه يحدث بالفعل اختلافاً كبيراً فى حياة المؤمن . بيد أن النتائج المترتبة على هذا الإيمان فى مجال التجربة ليست مستخلصة من القضية ذاتها ، أو من الواقعة المفترضة ، بل هى وليدة الاعتقاد بأن لهذه القضية أو الواقعة المفترضة مثل هذه النتائج . وبعبارة أخرى فإنه ليس وجود الله نفسه هو الذى يحدث فارقاً أو اختلافاً فيما يختبره الفرد فى مجال تجربته ، بل كل ما هنالك أن اعتقاد الفرد بوجود إله من شأنه أن يصبغ بصبغته الخاصة موقفه من الحياة ونظرته العامة إلى الوجود ، فيحدث نتائجه بطريقة غير مباشرة . وحينما يشعر المرء بالراحة أو السلوى لأنه على يقين من أن الله موجود ، فإن هذه الراحة أو تلك السلوى ليست هى معنى إيمانه بأن الله موجود ، وإنما هى مجرد نتيجة تمسكه بهذا الإيمان أو ذلك الاعتقاد « Belief » .

ومهما يكن من شئ ، فإن وليم جيمز قد فهم كلمة « نتائج » على نحوين مختلفين ، فوقع بذلك تحت تأثير كل من العقليتين الخشنة والرفيقة ، دون أن يستطيع التوفيق بينهما تماماً . ولو أن جيمز بقى مخلصاً للمبدأ العملى على نحو ما وضعه بيرس ، لكان عليه أن يجعل محك صدق الأفكار هو الرجوع إلى نتائجها العملية المدركة Perceptual فى صميم التجربة . ولكنه وسع من معنى كلمة « نتائج » فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية والغايات العملية ... إلخ . وهكذا أصبح « الحق » فى نظر جيمز يعبر عن « الملائم » Expedient فى مجال التفكير ، كما أن « الخير » هو « الملائم » فى مجال السلوك . وربما كان فى وسعنا أن

نفهم خطورة الثورة التي تحدثها مثل هذه النظرة إلى « الحق » لو أننا توقفنا قليلا عند بعض الأمثلة التي يقدمها لنا ولیم چيمز نفسه في هذا الصدد . ولنأخذ على سبيل المثال ذلك النزاع القائم بين المادية والروحية لكي نرى على أى الوجهه يريد المنهج العملي أن يفصل فيه . وهنا يمكننا أن نتساءل : ما الفارق بين نظرة الماديين إلى الكون ، ونظرة الروحانيين إليه ؟ الواقع أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى « ماضى » هذا الكون ، فسنرى أنه يستوى في ذلك أن نقول إن العالم هو من صنع المادة أو إنه من صنع روح إلهية . وأما إذا نظرنا إلى هذا العالم الذى نعيش فيه ، ذلك العالم الناقص غير المكتمل الذى له مستقبل ، فسنرى أن هنالك فارقاً كبيراً بين المادية والروحية . والواقع أن الفلسفة العملية تريد دائماً أن تحول أنظارنا نحو المستقبل ، فما يعينها من كل هذه المشكلة إنما هو أن تعرف نوع العالم الذى يعدنا به كل من المذهب المادى والمذهب الروحى . فإذا ما نظرنا إلى المشكلة على هذا النحو ، تبين لنا أن المذهب المادى هو عبارة عن فلسفة تفسر الظواهر العليا بالظواهر الدنيا . وتحدد مصير العالم بالرجوع إلى القوى الغاشمة العمياء الموجودة في الكون . فالمذهب المادى يجعل مستقبل العالم رهنا بنظام آلى ، وهو بذلك ينكر وجود نظام خلقى أبدي في صميم القوى الكونية ، بينما نجد أن الحاجة إلى نظام خلقى أبدي هي من أعمق حاجات القلب البشرى . وأما المذهب الروحى ، فإنه إذ يقرر أن الروح ليست مجرد مظهر بسيط من مظاهر الكون ، بل هي قوة فعالة تعمل في صميم الكون وتساهم بنشاطها الخاص في التغيير من صفحة العالم ، فإن يفتح أمام آمالنا الإنسانية الواسعة أفقا رحباً يتجاوب مع حاجات القلب البشرى . وهكذا نجد « أن العقيدة الروحية في شتى صورها من شأنها دائماً أن تقودنا إلى عالم مليء بالوعود والأمانى ، بينما تغرب شمس المادية في محيط هائل من الحسرة وخيبة الأمل » (١) . (W. James : .

(١) إليك نص عبارة چيمز بالإنجليزية : “Spiritualistic faith in all its forms deals with a world of promise, while materialism’s sun sets in a sea of disappointment.” (“Pragmatism”, p. 108.)

“Pragmatisme”, trad. franç., P. 109.)

من هذا نرى أن المنهج العملي (على حد تعبير جيمز نفسه) من شأنه أن يضع حدًا لتلك المناقشات الميتافيزيقية التي لا سبيل إلى الفصل فيها بأية طريقة أخرى. فهل تقول مثلاً بأن العالم واحد أم كثير؟ وهل نقول بأنه محكوم بالقضاء والقدر أم أنه قائم على الحرية؟ وهل نقول بأنه مادي أم روحي؟ كل هذه المسائل الميتافيزيقية هي في نظر جيمز مما يصعب الفصل فيه عن طريق النظر العقلي وحده، فلنرجع إذن إلى التجربة لكي نتحقق من النتائج العملية التي تترتب على القول بهذا المذهب أو ذاك. وأما حيث لا توجد فوارق عملية بين المذهب ونقيضه، فإن معنى هذا أنهما متساويان (كما سبق لنا القول) وبالتالي فإنه ليس ثمة معنى لإثارة أي نزاع حول صحة الواحد منهما دون الآخر! وعلى ذلك، فإن المنهج العملي يريد أن يفصل في المناقشات الميتافيزيقية العقيمة بالرجوع إلى نتائجها العملية وآثارها المباشرة وغير المباشرة. (“Pragmatism” P. 45) والحق في نظره لا بد أن يكون ملائماً، مفيداً، مرضياً، متلائماً مع غيره من الحقائق. فليست «المنفعة الفردية» هي محك صدق الفكرة، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع غيرها من الأفكار العامة التي ثبتت صحتها عملياً. وعلى الرغم من أن جيمز يهيب بإرادة الاعتقاد (كما سنرى بعد حين) فإنه لا يدع الاعتقاد رهناً بإرادة تعسفية تقول للشيء كن فيكون، بل هو يرى أن كل اعتقاد لا ينسجم مع غيره من الاعتقادات لا بد أن يكون اعتقاداً خاطئاً. ولكننا سنرى مع ذلك أن جيمز سيجعل للاعتقاد دائرة خاصة فيها تصبح الحقيقة قابلة للتغير باكتشافنا لوقائع جديدة، كما تصبح أيضاً مسألة قابلة للزيادة أو النقص A matter of degree. وهنا سيأخذ المذهب العملي صورة «فلسفة إرادية». تأني أن تجعل من العقل الحكم المطلق الذي يفصل في صحة الحقائق، لكي تهيب بالإرادة والعواطف مسلمة بما لها من حق مشروع، حتى في مجال الاعتقاد نفسه.

إرادة الاعتقاد عند وليم جيمز :

يذهب وليم جيمز إلى أن هناك أفكاراً ليس في استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة، لأن المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة تماماً في دائرتها.

فماذا ينبغي أن يكون موقفنا بالنسبة إلى مثل هذه الأفكار ؟ هل ينبغي علينا أن نتوقف عن الحكم عليها ، أم هل يحسن بنا أن نفترض عدة فروض من أجل تفسيرها ؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نحيا أو أن نفكر ، دون قدر من الإيمان أو الاعتقاد ، وليس الاعتقاد إلا مجرد فرض ناجح Working hypothesis . فلماذا لا نلتجئ إلى « إرادة الاعتقاد » حيث يعسر الوصول إلى بداهة عقلية يقينية ؟ ألا يحدث أحيانا أن يكون « الاعتقاد » نفسه عاملا فعلا من عوامل « تحقق » ما نؤمن به أو ما نعتقده ؟ إن اعتقادك بأمانة شخص قد يكون هو الكفيل بث روح الأمانة في نفسه ، كما أن ثقتك به قد تجعل منه شخصا جديرا بالثقة حقا — فلماذا لا نقول إن هناك حالات فيها يخلق « الإيمان » Faith نفسه وسائل تحقيقه ، بحيث يصح القول بأن الفكرة تولد الواقعة ، كما أن الرغبة تولد الفكرة ؟

«Thought becomes father to the fact, as the wish was father to the

thought»:

إن البعض ليظن أن كل ما لدينا من معتقدات يقوم على بداهة موضوعية قوامها المنطق والنظر المجرد Pure insight ، ولكن الواقع أن للإرادة دخلا كبيرا في معظم ما ندين به من معتقدات . فنحن لسنا موجودات عقلية محضة تتولد كل معتقداتها عن اقتناع عقلي وبداهة منطقية ، بل إن عامل « الاختيار » Option هو الذى يحدد اعتقادنا Belief إلى حد كبير . ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا ، بل إننا حتى إذا اعتقدنا أن هناك حقا ، وأن عقلنا ليس لإدراك هذا الحق ، فإن هذا الاعتقاد نفسه إن هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر إرادية وأخرى اجتماعية . وحينما نجد أنفسنا بإزاء ضرورة عملية تقتضى منا أن نختار ، فلا نساارع إلى الاختيار ، بل نؤثر أن نعلق الحكم ، فإننا هنا لا نمتنع تماما عن الاختيار ، بل نحن نختار بالفعل عدم الاختيار ، وبذلك نعبر عن اتجاه إرادى من نوع خاص . ومهما يكن من شيء ، فإننا لا نكف مطلقا عن امتحان معتقداتنا عن طريق التجربة نفسها ، بدليل أننا نختبر آراءنا في مجال التطبيق العملى ، فنعدل منها أو نحفظ بها أو نستبدل بها غيرها . ولا تقاس قيمة معتقداتنا بمعرفة الأصل الذى

صدرت عنه Terminus a quo ، بل بمعرفة الغاية التي أفضت إليها Terminus ad quem . فليس المهم أن نعرف من أين استقيت الفروض التي تأخذ بها ، بل المهم أن نعرف ما إذا كانت فروضاً ناجحة توصلك بالفعل إلى نتائج عملية مرضية . (Cf. W. James : "The Will to believe", 1915, P. 1 - 31)

إن ما يكون العالم في كل لحظة من لحظاته هو في نظر جيمز معتقداتنا نحن : فإن الطابع الذي يأخذه العالم يتوقف إلى حد كبير على إيماننا نحن ؛ بل ربما كان في استطاعتنا أن نقول إن ما هو كائن يتوقف إلى حد غير قليل على ما ينبغي أن يكون . وهنا يوجه جيمز نظرنا إلى أن العالم — في جانب كبير منه — ناقص ومرن Plastic ؛ وفي هذا الجانب بالذات مجال أوسع للفعل الإنساني الذي لا بد له من أن يغير من مجرى الوقائع . والإيمان الفردي إنما يقوم في عالم ناقص متكرر : إذ هنالك يمكن للاعتقاد أن يعمل عمله وأن يساهم بشكل فعال في التغيير من صفحة هذا العالم . وماذا عسى أن تكون إرادة الاعتقاد إن لم تكن تعبيراً عن قدرة الإرادة الإنسانية على الفصل في الكثير من المسائل الأخلاقية والدينية بالرجوع إلى التجربة نفسها ، حيث يستحيل على العقل أن يقدم لنا من الأدلة النظرية ما يكفي للفصل في تلك المسائل ؟

إن البعض ليؤثر الامتناع كلية عن البحث عن الحق ، خشية الوقوع في الخطأ ، وأما الفيلسوف العملي فإنه يعرف أن البحث عن الحق مهمة خطيرة لا بد فيها من الجرأة والمخاطرة ، ولهذا فهو لا يريد تعليق الحكم ، بل يؤثر الوقوع في الخطأ عن الامتناع كلية عن البحث . ومتى استطاع الإنسان أن يعثر على الحق مكفولاً بشتى الضمانات ، حتى يتوقف عن الحكم بدعوى أنه ليس ثمة بداهة يقينية أو ليس ثمة ضمان لصحة معتقداتنا ؟ إن الحياة لا تحتل أدنى تأخير ، فلماذا لا نعمل واضعين حياتنا أنفسها بين أيدينا ، حتى ندع للتجربة نفسها أن تفصل في معتقداتنا وآرائنا ومبادئ أفعالنا ؟ ... إن « الحقيقة » كما يراها دعاة البرجماتزم هي بمثابة مهمة أو مشروع Entreprise فهي تتطلب جهداً فعالاً ، لا مجرد انتظار سلبي فيه تتوقع ورود البداهة أو اليقين أو الاقتناع ! وليس في استطاعة الجراح الذي لا يعرف ما إذا كانت العملية التي سيقوم بها كفيلاً بإنقاذ

حياة المريض أم لا ، أن يتوصل إلى الحقيقة بالتوقف عن الحكم ، بل لا بد له من أن يتخذ فرضاً محتملاً يعمل بمقتضاه . وفضلاً عن ذلك ، فإن التجربة تشهد بأننا إذا عاملنا شخصاً على أنه عدو ، فإن هذا قد يخلق منه عدواً بالفعل ، وإذا عاملناه على أن صديق ، فإن هذا قد يجعل منه صديقاً بالفعل . أفليس في هذا أكبر دليل على أن العامل الذاتي للإرادة في مثل هذه الحالات هو الذى يميز بين قضية وأخرى ؟ إن أى مشروع نريد أن نحققه ليس في ذاته بناجح أو فاشل ، إلى أن نعمل ، فيتين للجميع بوضوح أن الإرادة التى تعتقد أن مشروعها ناجح هى الكفيلة بأن تجعله ينجح بالفعل . أفليس معنى هذا أن إيماننا بواقعة من شأنه إلى حد كبير أن يساعدها على التحقق ؟

إن العالم — على نحو ما يتصوره جيمز — حقيقة مرنة فيها مجال واسع للإيمان أو الاعتقاد ، بل هو واقعة حية فيها من الفوضى أو الاضطراب ما يستلزم وجود الإنسان . فنحن ضروريون للتغيير من صفحة هذا العالم ، بل ربما كانت طبيعتنا البشرية نفسها قد جعلت لهذا الكون المضطرب الذى لن يلقى خلاصه إلا على أيدينا نحن ! ولكننا لا يمكن أن نضمن لأنفسنا النجاح مقدماً في هذا العالم ، لأننا نعيش في عالم متقلب متغير لا يقدم لنا مثل هذه الضمانات ! فالكون الذى يصفه لنا جيمز هو كون مليء بالقلق والصراع والمخاطرة ، وليس فيه موضع للثقة أو الأمن أو الاطمئنان . ولكن حياتنا مع ذلك هى معركة حقيقية ، لأن انتصاراتنا هى انتصارات للعالم نفسه ، وهزائمنا هى هزائم كونية بمعنى الكلمة . وإذا كان ولم جيمز قد علق أهمية كبرى على إرادة الاعتقاد ، فذلك لأنه قد تصور أفعالنا على أنها نقط تحول هامة في مجرى العالم نفسه ، كأن العالم ينمو بنموننا ، أو كأنه يتغير فينا وبنا .

مشكلة الشر :

لقد رأينا كيف جعل جيمز للإرادة دوراً فعالاً في صميم الدراما الكونية ، فليس عجباً أن نراه يقرر أن مشكلة الشر ليست نظرية تحل بقولنا إن الشر عدم أو نقص أو لا وجود ، بل هى مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من أجل التحقق من أن في استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئاً خيراً . فليس العالم شراً محضاً كما يزعم أنصار التشاؤم ، وليس هو خيراً محضاً كما يزعم دعاة التفاؤل ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن ، بشرط أن تصح عزيمتنا